

Kontekstualisering i muslimmisjon: Med fokus på de siste ti års utvikling og diskusjon

RUTH SKREE¹

Den kristne misjonens innsats overfor muslimer har aldri virkelig fått gjennomslag. Med en lang tradisjon av tidvis konfliktfylte motsetninger mellom kristne og muslimer, har vi i dag en "virkningshistorie" som er en ekstra og viktig hindring når vi skal nå ut til muslimer. Samtidig spiller spørsmålet om hvordan vi teologisk behandler spørsmålet om islam som religion, en viktig rolle. Er dette et mulig tilknytningspunkt eller en hindring for evangeliet? Har islam et innhold som langt på vei hjelper mennesker å søke mot Gud, eller er religionen demonisert? Er det samme Gud vi søker, kan vi gå langt i kontekstualisering.

I do not agree that the god of Islam and our Triune God are the same person, just less understood by our Islamic friends- neither do most theologians.²

Det finnes et hav av bakgrunnsspørsmål når det gjelder misjon til muslimer og hvor langt vi kan gå i kontekstualisering. Mange av disse problemstillingene har virket positivt inn på arbeidet med og ønsket om hvordan vi i større grad kan lede muslimer til tro

på Jesus. Her har John Travis³ arbeid med C1-C6-skalaen hatt stor betydning, og det har også reist en del problemstillinger på ny.

Dersom vi ser på misjonshistorien, vil vi se at bevisstheten omkring egen kulturell kontekst og utfordringene det er å skulle formidle evangeliet inn i en ny gitt kontekst er ganske ny. Selve begrepet kontekstualisering ble først benyttet i Kirkenes Verdensråd, men ble senere noe omtolket og tatt inn i den evangelikale leir gjennom Lausanne-bevegelsen.

Mot slutten av forrige århundre ble problematikken omkring kultur og kontekstualisering tatt mer og mer på alvor. Missiologien henter kunnskap ikke bare fra de religionsvitenskapelige feltene, men også fra sosiologien, sosialantropologien og psykologien. Mange misjonær har blitt spart for store kulturelle misforståelser gjennom å ha arbeidet med ressurser på dette området før de har reist ut. Den amerikanske antropologen Paul G. Hiebert har gjennom sitt arbeid som forsker og forfatter etter eget misjonssopphold gitt et grundig bidrag på dette området generelt⁴, noe som så Travis tar videre på muslimmisjonens område. Slik sett er ikke Travis først og fremst nyskapende, men han har sett sammenhengen mellom forskningen og egne erfaringer i misjon, har satt ord på en virkelighet og beskrevet den kort, konsist og godt som et redskap for andre.

Som sagt har misjon rettet mot muslimer generelt sett hatt lite suksess. Noe har med islams innebygde motstand mot kristendommen å gjøre. Den oppsto i et miljø som hele tiden var i kontakt med kristne, og har derfor hele veien avgrenset seg. Samtidig har den kristne misjon mot muslimer helt fra Johannes av Damaskus på 600-tallet vært polemisk og angrepet den islamske lære, tidvis med en knallhard front. Også innen munkeordenene var misjonstenkningen preget av overbevisningen om kristendommens overlegenhet og et fiendebilde av islam.

Opp gjennom historien har kristendommen ikke fått noe sterkt feste i muslimske land. Tradisjonelt har kirken i Orienten forkastet de muslimske elementene i kulturen og formet kulturelt fremmede C1-menigheter (se nedenfor). Når kontekstualiseringsproblematikken ble tatt mer og mer på alvor i forrige århundre, økte forståelsen og respekten for andre (ikke-vestlige) menneskers egenverdi og kultur, og synet på behovet for et kontekstualisert evangelium vokste fram. Man erkjente at fremmedele-

mentene ved evangelieformidlingen ofte var den største barrieren for folk til å ta imot evangeliet.⁵

Teologer og missiologer innen mer liberale kretser vil ofte gå lenger i kontekstualisering enn konservative evangelikale. I de siste årene har de prioritert dialog med muslimer, og i mange tilfeller avvist at det skal drives misjon. I debatten omkring Travis' skala er hovedaktørene i første omgang evangelikale som framholder at misjonsbefalingen også gjelder muslimer, mens debatten handler om hvor langt en kan komme islam i møte (kulturelt, sosialt og religiøst) uten å gå på akkord med evangeliet.

John Travis og C1-C6 skalaen

John Travis er en misjonær som har vært involvert i menighetsplanting blant muslimer i Asia i over 12 år. Med bakgrunn i dette arbeidet kom han i 1998 ut med en forklaringsmodell for forskjellige nivå av kontekstualisering i menigheter i områder dominert av islam⁶. Denne skalaen kalte han C1 til C6, der C-ene står for Christ-Centered Communities, og den strekker seg fra C1 som er menigheter som i liten grad har tilpasset menigheten til dens omliggende islamske kultur, til C6 som består av små grupper av troende som eksisterer side om side med muslimene og også kan delta i moskeen, men som (av forskjellige grunner, ofte av fare for forfølgelse) ikke er aktivt åpne med sin tro. De seks typene som skalaen beskriver, er forskjellige med hensyn til kultur, språk, tilbedelsesformer, i hvilken grad de er frie til å tilbe med andre (muslimer og kristne), og ikke minst med hensyn til deres religiøse identitet, både selvoppfattelsen og hvordan de blir betraktet av det muslimske samfunnet rundt dem.

Travis' skala har satt ord på de variasjoner som har eksistert innen misjonsarbeid blant muslimer i en årrekke. Hans arbeid har vært sterkt klargjørende, og skalaen brukes i utstrakt grad blant missiologer og misjonærer blant muslimer. Skalaen har også utløst og pekt på utfordringene i muslimmisjon, i forhold til hvor mye av muslimsk kultur og religion som har fellesnevner med kristen tradisjon og kan integreres i et kristent fellesskap. I hvor stor grad kan vi bygge broer mellom religionene, og når må vi trekke en grense for å hindre synkretisme? Dette ses forskjellig av mange, og vil til en viss grad være gjenstand for en evig debatt, men har også ledet til konstruktive oppklaringer.

Denne skalaen er et verktøy som har vært av uvurderlig betydning. Fenomenene den beskriver er ikke nye (noe som Sadrachs fellesskap er et bevis på, se om dette nedenfor), men den plasserer dem i forhold til hverandre, og med sine definisjoner gir den større forståelse av kristne kirker og fellesskap i en muslimsk kontekst.

Travis' skala har også vært en viktig premissleverandør til debatten omkring metoder i muslimmisjon, så grunnleggende at det er umulig å skulle tale inn i dagens problemstillinger uten å henvise til og bruke skalaen. Skalaen har i løpet av relativt få år blitt en del av en grunnleggende kunnskap om misjon blant muslimer. Uten denne ville debatten befunnet seg på et annet og mer uoversiktlig plan. Man har fått et bedre syn på selve virkeligheten; hvordan man arbeider - både strategimessig og i de relasjonene man har. Forståelsen overfor andre som velger å arbeide annerledes, har også økt. Til en viss grad kan man si at skalaen har fungert økumenisk (i motsetning til enkelte punkter nedenfor) ved at den har skapt økt kunnskap om og forståelse for andre som velger å plassere seg et annet sted på skalaen ved å bruke andre redskaper og metoder. Personlig tror jeg den har vært en døråpner for mange inn til de mange utfordringene og dilemmaene som muslimmisjon innebærer. Den har forklart kontekstualiseringsproblematikken på en slik måte at også "C1-ere" blir klar over at de valgene som de selv har tatt, også er en del av en kontekstualiseringsprosess og representerer en bestemt metode.

Skalaen har fungert godt som verktøy, fordi den setter ord på og beskriver det man opplever å se blant troende med muslimsk bakgrunn i dag. Selve beskrivelsene av de forskjellige troende fellesskap ser ut til å ha truffet godt det de fleste misjonærer og missiologer ser er tilfelle i dagens situasjon. Debatten står ikke først og fremst om selve skalaen, men om C5 er en god vei å gå når det gjelder å nå muslimer med evangeliet. Nettopp fordi skalaen har truffet dagens virkelighet, har den utløst en så intens debatt. En innvending mot den er selv om den er nokså objektiv og beskrivende, bærer den noe preg av at Travis selv er en ivrig forkjemper for C5-fellesskap. Majoriteten av kristne menigheter i muslimske land i dag er C1 eller C2.

Her følger en kortfattet beskrivelse av skalaen og de ulike typer kristne menigheter og fellesskap i muslimske kontekster:

C1: Dette er tradisjonelle menigheter som bruker et språk som kjennetegner den lokale befolkningen som ikke er muslimer. Dette kan være menigheter av forskjellige konfesjoner. De fleste er eldre enn islam på det lokale stedet. Det finnes mange tusen slike menigheter i muslimske land i dag. Mange av dem representerer stedegne orientalske kirker med lang tradisjon. Andre av dem er misjonskirker, etablert av misjonsorganisasjoner, og preget av vestlig kultur og teologiske uttrykksformer. Derfor er det naturlig nok en stor kulturkløft mellom disse menighetene og det omliggende muslimske samfunnet. C1-troende ser på seg selv som "kristne", og blir også sett på som det av samfunnet rundt. I en del C1-menigheter vil det være noen kristne med muslimsk bakgrunn.

C2-menigheter er grunnleggende det samme som C1. Dette er tradisjonelle menigheter, som skiller seg fra C1 ved at de bruker noe mer kulturnært språk. Samtidig er mye av det religiøse vokabularet fremdeles ikke-muslimsk og skiller seg ut ved å være tydelig "kristent". Det er noen flere kristne med muslimsk bakgrunn her enn i C1. Disse troende kaller seg kristne.

C3: Dette er Jesus-sentrerte fellesskap som er kontekstualisert, bruker et internt språk og mer religiøst nøytrale former. Her er lokale folkedrakter, musikk, kunst osv. tatt i bruk, så vel som muslimske elementer som først er filtrert. Målet er å redusere fremmedelementene ved evangeliet. Disse troende kan samles enten i kirker eller på mer religiøst nøytrale samlingssteder. I C3-fellesskap har majoriteten av de troende en muslimsk bakgrunn. C3-troende vil kalle seg selv kristne.

C4: Dette er også Jesus-sentrerte kontekstualiserte fellesskap som bruker et internt språk og kulturelle og muslimske former som er forenlige med Bibelen. Disse er da naturlig nok nokså like C3-fellesskap, men går lenger i kontekstualiseringen ved at de også inkluderer muslimske former og handlinger som forskjellige bønnestillinger og overholdelse av fasten. De unngår også alkohol og svinekjøtt. I disse fellesskapene benytter man ikke C1- og C2-former. De har ikke møter i tradisjonelle kirkebygninger, og de troende er nesten bare av muslimsk bakgrunn. Allikevel blir

C4-troende vanligvis ikke sett på som muslimer av det muslimske samfunnet rundt. Selv ser de på seg som etterfølgere av Isa Messias, eller bruker en liknende ordlyd.

C5: Dette er fellesskap bestående av "messianske muslimer" som har tatt imot Jesus som sin herre og frelser. De C5-troende blir værende i sitt muslimske samfunn både sosialt og religiøst sett. De utgjør på mange måter en parallell til messianske jøder.⁷ De delene av islam som blir funnet uforenlige med Bibelen blir forkastet, eller nytolket dersom det er mulig. Deltakelse i moskeen og felles muslimsk tilbedelse og bønn vil variere fra gruppe til gruppe. C5-troende møtes jevnlig med andre C5-troende, og forsøker å dele troen sin med andre. Andre muslimer vil se på C5-troende som teologisk i ytterkanten av islam, og kan ende opp med å utstøte dem fra det muslimske fellesskapet (moskeen). Der hele landsbyer konverterer til Jesus, kan C5 ende opp i messianske moskeer. C5-troende blir betraktet som muslimer, og omtaler seg selv som muslimer som følger Isa Messias.

C6: Dette er små, Jesus-sentrerte fellesskap som er hemmelige. Disse fellesskapene kan sammenliknes med forfulgte kristne. På grunn av frykt, isolasjon eller trusler fra samfunnet eller myndigheter har disse troende gått "under jorda". C6-troende tilber Jesus i all hemmelighet, hovedsakelig individuelt, men også gjennom sporadiske små samlinger. Her finnes det mange som kommer til tro gjennom drømmer og syner, mirakler, radiooverføringer, traktater, møter med kristne i utlandet eller ved å ha lest Bibelen på egenhånd. C6-troende vitner vanligvis ikke om sin tro (i motsetning til C5). C6-troende blir betraktet som muslimer, og oppfatter ofte seg selv som muslimer.⁸

Problemstillinger i forhold til skalaen

De fleste menigheter i den muslimske delen av verden er fremdeles C1- og C2- menigheter. Disse menighetene kan gi et bilde av kristendom og kristen tro som så kulturelt annerledes at det skaper en kløft som blir en hindring for at muslimer skal bli frelst. Siden muslimsk tro og kultur er tett sammenvevd, vil det å hevde at en nyomvendt må bryte med sin tro, bli omtrent som å si at man må kaste vrak på hele sin kulturelle ballast. Er det dette C1- og C2-menigheter indirekte sier?

Kan disse tradisjonelle menighetene også ha innvirkning på dem som arbeider ut fra med strategier som C4 og C5? Et problem kan være at det skapes splittelse ved at C4- og C5-troende finner det vanskelig å skulle identifisere seg med C1- og C2-kristne.

Forkjempere for C5 hevder at C5-troende kan bli værende innenfor moskeen, som "muslimer som følger Isa Messias". Hensikten er at et brudd ikke skal skape konflikt og forfølgelse, og at det å være til stede i moskeen er en inngangsport for å nå andre muslimer.

Samtidig reises det også spørsmål fra den andre siden: Hvordan vil muslimer oppfatte C4- og C5-troende? Mange argumenterer med at de vil kunne oppfattes som uærlige. Hva ville en for eksempel sagt som kristen om en muslim ble med i en menighet og gikk til nattverd, men hadde som endelig mål å vinne folk til sin muslimske tro? C5-troende er ikke vanlige muslimer, og blir oftest heller ikke oppfattet slik av omgivelsene. Vil et svar fra en C5-troende der han sier at han er en muslim som følger Isa Messias, være vanskelig å forholde seg til for en muslim som spør? Ikke er vedkommende en vanlig muslim, men han vil også svare unnvikende på om han er en kristen. Dette sender signaler ikke bare til den muslimske allmennhet, men også til fellesskap av type C1 til C3. "Vi er i ingenmannsland. De kristne mener vi er 100 prosent muslimer, mens muslimene ser på oss som 100 prosent kristne..., sier en leder fra et asiatisk land."⁹

Reserverer C5-troende seg mot resten av Kristi legeme? Det er blitt innvendt mot slike homogene enheter at de bare unngår problemene og dermed konserverer dem uten å løse dem. Der som kristne fra ulik bakgrunn ikke kan be sammen, hvordan kan de da avlegge et troverdig vitnesbyrd for sine ikke-kristne omgivelser om enheten og fellesskapet i Kristus?¹⁰

Noen av disse innsigelsene reflekterer antagelser, og noen reelle erfaringer som er gjort. Det er uansett viktig å få frem at disse ulike tilnærmingene medfører utfordringer både i forhold til muslimer og sanne Jesus-etterfølgere som velger hver sin strategi. Hvor langt en skal strekke seg for å få en fot innenfor i muslimske samfunn som er harde og resistente i forhold til evangeliet, er et annet vesentlig spørsmål. Bør en strekke seg lenger og bære over med problemer som oppstår i forhold til den kristne lære, for å få

et åpning for evangeliet i en lukket kultur? Jeg stiller meg tvilende til om vi kan bruke dette som et holdbart argument for å strekke seg lenger i kontekstualiseringen, muligens helt inn i synkretisme, i slike enkelttilfeller enn man ellers ville gjort.

Når det gjelder C5-troende er både Phil Parshall¹¹ (en av de fremste kritikerne av C5-strategien) og Travis klare på at en misjonær uten muslimsk bakgrunn ikke bør bli med i og involvere seg i moskeen for å bli som en muslim for muslimer.

Vi må kunne uttale oss noe prinsipielt i forhold til skalaens muligheter og farer. Samtidig er det viktig å kunne holde fast på at enkelttilfeller må ses for seg, og at ikke alle tilfeller kan behandles likt. En for grov generalisering i forhold til de forskjellige C-ene er farlig, og kan i enkelte tilfeller bli helt uriktig. "I must emphasize the critical issue of the context. While the context and contextualization are what this case is all about, too often conclusions about what is right or wrong are generalized without attention to a particular case."¹²

Særlige utfordringer i forhold til C4- og C5-felleskap

I arbeidet med å kontekstualisere evangeliet for muslimer og finne fellesnevnerne med islam reiser det seg et viktig spørsmål. Det finnes mange fellesnevnerne, ikke minst med jødisk og muslimsk praksis, som det er mulig å bruke i et C4- eller C5-felleskap. J. D. Woodberry viser i sin artikkel "Contextualization Among Muslims: Reusing Common Pillars" nettopp til alle fellesnevnerne som eksisterer i islamsk, jødisk og kristen tro.¹³ Spørsmålet handler da ikke om i hvilken grad det er mulig å finne tilknytningspunkter, men i hvilken grad det er forsvarlig å bruke disse. "C4 and C5ers are persuaded that we can use the forms that Muslims use, while giving them new meaning."¹⁴

Ideelt og teoretisk sett finnes det mange og gode muligheter. I praksis er det noe vanskeligere å forholde seg til dem. Det er vanskelig å forstå hvor sterke assosiasjoner en C5-troende har til de formene han tidligere brukte for å uttrykke sin muslimske tro. Hvor enkelt vil det være å skjelne og innse at man nå bruker de samme formene, men med annet innhold? Hvor fast sitter innøvde tankebaner? Det er klart at det er et naturlig (og i utgangspunktet svært godt) tilknytningspunkt å messe Bibelen på samme måte som man gjør med Koranen. Men vil dette lede til forvirring om

den vesentlige forskjellen mellom disse bøkene? Utfordringene er mange, og det vil også være individuelle forskjeller fra situasjon til situasjon.

Det finnes evangelikale kristne som både er forkjempere for C4 og C5. Forkjempere for C5 holder noen ganger fram at de ikke tror C4 som prinsipp vil være levedyktig i lengden, og at man derfor må arbeide mot sunne C5-fellesskap.

En annen utfordring i forhold til skalaen er de forskjellige former for islam (se mer om dette nedenfor). John Travis har selv vært misjonær i Asia, i områder med folkelig islam. Vil det være vanskelig å gjennomføre C4- og C5-fellesskap uten sterke reaksjoner i områder der mer doktrinære former for islam står sterkt? I Indonesia og andre land der folkelig islam er mer kulturåpen og har et mer synkretistisk preg, vil det muligens være lettere å arbeide med C4- og C5-strategier, da det vil være mer akseptert med større "avvik" fra puritansk islam. I Midtøsten og land der mer doktrinære former for islam er rådende, vil grensene for hva som er akseptert muslimsk atferd og teologi være snevrere, og dette kan skape trangere kår både for kristne i C1/C2-menigheter (noe vi allerede kjenner til), men også for dem som forsøker å komme islam i møte, men som fremdeles er annerledes nok til at det ikke oppfattes som akseptabelt innenfor islam.

Et konkret tilfelle der de forskjellige synspunktene kommer tydelig fram, er ved spørsmålet om deltagelse i moskeen for troende med muslimsk bakgrunn (MBBs, Muslim Background Believers). "The question remains, can a convert obey God's command and still continue in the mosque calling and identifying himself or herself as a Muslim?"¹⁵ Dette ser ut til å være et aktuelt og brennende spørsmål der de missiologiske synspunktene blir stilt på prøve.

Forkjemperne for C4 mener at det er nødvendig å ha en overgangsperiode der den nyomvendte får vokse i sin nye tro, samtidig som han etter hvert sakte trekker seg tilbake fra deltagelse i moskeen. Å forlate moskeen for raskt vil kunne skape unødvendig motstand fra det muslimske samfunnet.¹⁶

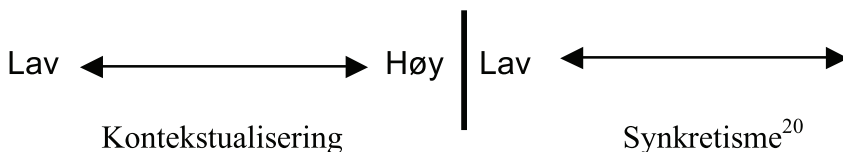
Så langt er man enige. Forkjempere for C5 vil derimot gå enda lenger og tale om at de omvendte forblir i moskeen som en plattform for å nå andre muslimer. De innser at en Jesu etterfølger ikke kan godta alt som blir lært i moskeen om Koranen og

Muhammed, og vil derfor forsøke å finne metoder for å unngå de uheldige elementene. Man vil forsøke å skape muligheter for å være til stede i moskeen uten å ta til seg de muslimske elementene som strider mot troen på Isa Al Masih. "C5 embraces Islam and the mosque by trying to carve out a niche within Islam for a community of MBBs. C4 embraces the local culture and forms of Islam while distinguishing itself from Islam as followers of Isa Al Masih."¹⁷

C4-forkjempere vil hevde at det ikke er mulig å fremsi den muslimske trosbekjennelsen (shahada) uten å gå på kompromiss med den kristne tro. De reiser også spørsmålet om hvorvidt det blir mottatt positivt av lederne i moskeen at muslimer som følger Isa Al Masih, muslimer med en klart divergerende tro, fortsetter å gå i moskeen og utføre de rituelle bønnene med den hensikt å bli en "insider". Saken dreier seg egentlig om hvor langt man kan og bør strekke seg i kontekstualiseringen før den glir over i synkretisme.

I en konkret undersøkelse som C4-tilhengere og C5-tilhengere begge henviser til, blir problemet konkretisert¹⁸. Undersøkelsen ble foretatt i et område i Asia som har hatt et C5- arbeid gående siden 1983. I 1995 ble 72 nøkkelpersoner i bevegelsen intervjuet. Her kom det fram at 76 % deltok en gang i uken i en kristen samling, og at 97 % tror at Jesus er den eneste frelser. Samtidig sa 50 % av de samme personene at de går i moskeen på fredag (31 % går i moskeen mer enn en gang om dagen) og 66 % sier at Koranen er den største av de hellige bøker. Dette viser oss en sammensatt virkelighet, og forkjempere for C4 og C5 tolker undersøkelsen ulikt, avhengig av bakgrunnskjennskap til det aktuelle tilfellet.

Hvor går skillet mellom kontekstualisering og synkretisme?¹⁹



I arbeidet med å kontekstualisere evangeliet (og spesielt menighetsliv) i møte med muslimer, er det en fin balanse mellom å gjøre budskapet kulturelt relevant og det å krysse grensen til å skape en tilpasset teologi (tilpasset her i betydningen over grensen til vranglære) eller en ufullstendig teologi som ikke støter kjernepunkt innen islam, ” ... there is a vast difference between being culturally relevant and theologically accommodating.”²¹

Dessverre finnes det ingen enkle svar her. Gilliland fremhever viktigheten av at alle troende er i en prosess, og at omvendelse og helliggjørelse som oftest tar tid.²² Han understreker at når Paulus forlot den gryende menigheten i Filippi, så var det en svak, ufullstendig og kanskje på noen punkt feilaktig tro de nye kristne hadde. En kan forvente at Den Hellige Ånd vil lede de troende gjennom en prosess, samtidig som det ikke fritar en fra ansvaret for å lære dem opp i en rett tro.

Vil C5-troende erfare en for sterk innflytelse fra og sammenblanding med muslimske religiøse elementer? Jeg vet ikke, men jeg ser at faren er stor, ikke minst i praksis. Mange muslimske samfunn er sterkt påvirket av okkultisme og folketro. Vil man ved å åpne for å integrere muslimske elementer, også åpne for dette? Her er det nødvendig med mye kunnskap om islam, kristen tro, kirkens historie og ikke minst om den enkelte kultur.

Som så mange andre ganger er noe av problemet her at man må velge mellom det som kan bli to onder. Det er grøfter å falle i på begge sider. Det vil det alltid være en avveining. På den ene siden har vi viktigheten av å følge og adlyde Guds bud og hans lov. Her finner man bibelvers som handler om å skille seg ut, lide for evangeliet. Mange forkjempere for et rent evangelium og viktigheten av å bli opplært i den rette kristne tro i en rett teologi, vil befinne seg her.

Samtidig er det på den andre siden viktig å løfte fram nåden. I Joh 1,12 sies det klart at alle de som tok imot Jesus, gav han rett til å bli Guds barn. Det vil si å ta imot Jesus som personlig frelser og ikke primært som en teologisk læresetning, og slik bli troende. Ef 2,8 fremhever at det er av nåde at frelsen skjer.

Det er imidlertid kunstig å skulle skille nåde og rett tro. Bibelen og en sunn kristen tro sammenholder disse to. Vi læres opp i den rette tro, og selv om vi er frelst av nåde, skal vi i etterfølgelsen av Jesus bli opplært i troen og legge av all vranglære og avgudsdyrkelse.

Mye av debatten dreier seg likevel om forholdet mellom den ufulkomne og den rette tro. Forkjempere for C5 vil fremheve at vi som kristne alle er på vei, og at ingen er fullkomne. Derfor må vi heller ikke dømme disse kristne muslimene som ennå ikke har forstått alt. De som stiller seg kritiske til C5, vil derimot holde fram den rette troen, og stille seg spørrende til hva disse C5-troende faktisk tror. De vil spørre om kontekstualiseringen er gått i en slik retning at det er blitt et annet evangelium?

Dersom vi drar dette ut i sin ytterste (og mest uheldige) konsekvens, ser vi et absurd valg: Hva ville være det minste av to onder, enten at muslimer blir vrangtroende kristne med en for nær tilknytning til islam og/eller muslimsk folketro, eller at de forblir ufrelste muslimer? Som sagt er dette en absurd og hypotetisk problemstilling, men den kan være nyttig å være seg bevisst.

Et historisk eksempel på kontekstualisering i muslimmisjon

Vi har få historiske eksempler på kontekstualisering overfor muslimer som har lyktes i stor skala. Fra Javas historie har vi imidlertid et glimrende eksempel som har fått altfor liten oppmerksomhet i denne debatten, og som med fordel kunne blitt studert mer; både for å lære av historiens feil og for å bli inspirert til å se at det faktisk ligger uoppdagede muligheter i alle kulturer²³.

I 1867 kom Radin Abas, en muslimsk leder på Øst-Java, i kontakt med evangeliet gjennom en tidligere muslimsk lærer, og ble døpt. Som skikken var, tok han et kristent navn, Sadrach, ved dåpen. Sadrach skapte gjennom de neste årene et uavhengig javanesisk kristent fellesskap som kom til å få en til tider eksplosiv vekst, og som derfor etter hvert vakte motstand fra de nederlandske misjonærene.

*Sadrach developed a style of leadership and form of community which manifested itself through its organization, leadership, teachings, and traditions. Sadrach developed a style of leadership and form of community which were not only rooted in and inspired by traditional Javanese values and customs, but were also critically corrective to those same values and customs.*²⁴

Etter at han hadde arbeidet tre år i Karangjasa, var det i 1873 fem kirker i området. Nærmere 2500 javanesere var blitt frelst. Denne

suksessen gikk ikke upåaktet hen hos de nederlandske misjonærene i Indische Kerk, og den medførte flere konflikter mellom Sadrach og disse lederne. Historien viser også at språklig og kulturell uvitenhet fra misjonærenes side var kilde til misforståelser og mistro til Sadrach både som person og som troverdig kristen leder. Samtidig fantes det også misjonærer som våget å samarbeide med Sadrach og som inntok en mer ydmyk holdning. De var en stor hjelp i arbeidet.

De javanesiske kristne fortsatte å vokse i antall og var etter Sadrachs død i 1924 på det meste 7552 troende fordelt på 86 lokale fellesskap. Etter Sadrachs død ble samfunnet splittet i tre forskjellige fragmenter som senere gikk inn i forskjellige andre kirkesamfunn.

Sadrach brukte betegnelsen *guru ngelmu* (tradisjonell religiøs lærer for en spesiell *ngelmu*; kunnskap/lære), og integrerte disse rolleforventningene i det å være kristen leder.

Like other Javanese gurus Sadrach was very conscious of his Javanese background, and appreciated his own Javanese culture. For him, conversion to Christianity included the freedom to maintain Javanese culture and traditions, as he always reminded Javanese converts.²⁵

Dette innebar en sterk følelse av uavhengighet og selvstendighet i forhold til de nederlandske misjonærene. Opplært som muslimsk lærer tok han også aktivt i bruk lokale tradisjoner og skikker og satte dem inn i en nytolket kristen kontekst. Hele fellesskapet var javanesisk i uttrykk, selv om innholdet var kristent. Det kom ikke store reaksjoner på dette fra det lokale muslimske samfunnet, da majoriteten i området var nominelle muslimer, der folkereligionen fortsatt sto sterkt.

Den sterke motstanden mot kristendommen blant folket på Java hang sammen med de vestlige misjonærenes inntog med sin kultur og religion, og opplevelsen av at kristendommen dermed var en trussel mot den javanesiske kulturen. Sadrach og fellesskapet av javanesiske kristne derimot var vel ansett i samfunnet. Ved sin genuine javanesiske kristendom viste de på en eksepsjonell måte hvordan den kristne tro kan uttrykkes på en relevant måte i liv og lære.

His leadership was uniquely Javanese, and therefore his community became a uniquely Javanese expression of Christian community... Sadrach's response to the Gospel was, as we have seen, from within the Javanese context. Therefore, his message was more easily understood, learned and communicated, and was effective in drawing new converts.²⁶

Noen grunnleggende problemstillinger i muslimmisjon

Hva legges i ordet muslim? Brukes det i hovedsak som en religiøs eller kulturell betegnelse? Dette er det viktig å avklare for å unngå misforståelser som kan lett kan oppstå i debatter. Dette gjelder både missiologer som arbeider med disse spørsmålene, og misjonærer og menighetsplantere i samarbeid med de lokale. Hva legger den enkelte lokale kultur i begrepet? Dette vil variere fra land til land. Mange iranere (persere) for eksempel vil ha en helt annen oppfatning av dette enn en muslimsk stamme i Nigeria.

Utfordringen i forhold til evangelisering og misjon blant muslimer henger først og fremst sammen med islam som religion. I selve religionen ligger det innebygde elementer som gjør den resistent mot annen religiøs innflytelse, spesielt den kristne. Islam som religion gjennomsyrer hele livet og griper inn på alle områder, noe som gjør åpningene små. Den oppsto etter kristendommen, og har derfor hele tiden forholdt seg til og valgt å avgrense seg tydelig mot kristendommen.

Virkningshistorien er med på å understreke dette spente forholdet. Ikke minst dødsstraff for dem som konverterer fra islam til en annen religion, er en enorm hindring for det kristne budskapet. Disse elementene som er innbakt i religionen, folketroen og kulturen gjør det vanskelig for kristendommen å få feste i muslimske land.

Et aktuelt utblikk mot Europa og Norge

Slik det innenfor kristen tro og tradisjon er meget store forskjeller i innhold og uttrykk, finner vi det samme innenfor islam. Noen har til og med gått så langt som å si at det er vanskelig å definere hva en muslim er, og hvilke kriterier, skrifter og livsførsel som skal legges til grunn. Vi har grovt forenklet med minst tre forskjellige uttrykk for islam å gjøre. Ifølge Rick Love i misjonsorganisasjonen Frontiers kan man i hvert fall tale om doktrinære former for islam, folkeislam og sekulær islam.²⁷

Mens mye av debatten om kontekstualisering og Travis' skala først og fremst kretser om de to første typene i land der islam er den dominerende religion, vil utfordringen fra sekulær islam komme mange av oss nærmere inn på livet i Europa. Antall muslimer i Europa og i Norge er økende, ikke minst på grunn av innvandring. Også her skal evangeliet forkynnes slik at muslimer får en anledning til å ta det imot. Utfordringen er om man også her kan hente visdom og nyttige innspill fra debatten om Travis' skala. I Norge finnes det i dag mange innvandrermenigheter med muslimsk bakgrunn, slik som de iranske menighetene i Oslo, eller menigheter som har store fellesskap av kristne med muslimsk bakgrunn. Disse fellesskapene er i stor grad fellesskap som befinner seg rundt C1 og C2. Travis' skala er i liten grad brukt som ressurs i disse kontekstene. Sekulære (og andre) muslimer i Europa fortjener å tas på alvor, både i forhold til sin tro og kultur. De representerer en stor gruppe som ofte er unådd i vestlige land. Må kristne med muslimsk bakgrunn ha kristent fellesskap på den norske måten fordi de bor i Norge? Her tror jeg Travis' skala kan komme til stor nytte. Å skape fellesskap som ligger nærmere en (sekulær) muslims bakgrunn uten å havne i synkretisme kan muligens være lettere i et land der islam ikke er den dominerende (og ofte eneste tillatte) religionen.

Sammenfatning:

John Travis har gjennom C1-C6-skalaen gitt oss et nyttig verktøy og vært med på å starte en viktig debatt omkring kontekstualiserte fellesskap i muslimske samfunn. Dette er en stor utfordring som krever mye visdom av misjonærer med et brennende ønske om at muslimer skal bli frelst. De kan komme til forskjellige konklusjoner. Hvor langt en mener en kan gå for å komme muslimene i møte i deres egen kultur før det glir over i synkretisme, vil avhenge av synet på mange bakenforliggende faktorer, som for eksempel synet på islam som religion. Muslimer er ikke en ensartet gruppe, ei heller muslimske samfunn. Forskjellige samfunn krever forskjellige strategier. Som oftest befinner disse strategiene seg på et sted innenfor skalaen. Sentralt for en avveining vil være viljen til troskap mot Guds ord og betydningen av den rette tro på den ene side og på den andre side erkjennelsen av at troende med en muslimsk bakgrunn (likesom alle kristne) er i en

prosess der de har fått møte Jesus Kristus som frelser, og ved hans nåde og ved Den Hellige Ånds hjelp er på vei.

Noter

- ¹ Artikkelen er en bearbeidelse av mappeoppgave i missiologi under veiledning av Torleif Elgvin, ved Høgskolen i Staffeldtsgate, bachelorstudiet i Menighet, organisasjon og ledelse.
- ² S. Woods; "A Biblical Look at C5 Muslim Evangelism", *Evangelical Missions Quarterly*, 2/2003, s. 193.
- ³ Et pseudonym.
- ⁴ P.G. Hiebert; *Anthropological Insights for Missionaries*, Baker Books, Grand Rapids, 1985, P.G. Hiebert; *Anthropological reflections on missiological issues*, Baker Books, Grand Rapids, 1994.
- ⁵ Se P.G. Hiebert; *Anthropological Insights for Missionaries*, Baker Books, Grand Rapids, 1985, s. 185-86.
- ⁶ J. Travis; "The C1 to C6 Spectrum", *Evangelical Missions Quarterly*, 4/1998, J. Travis, D.S. Gilliland, "Two responses", *Evangelical Missions Quarterly*, 4/1998, J. Travis; "Messianic Muslim Followers of Isa", *International Journal of Frontier Missions*, Vol. 17:1, Spring 2000.
- ⁷ Se R. Jameson, N. Scalevich; "First-Century Jews and Twentieth-Century Muslims", *International Journal of Frontier Missions*, Vol. 17:1, Spring 2000.
- ⁸ Se J. Travis; "The C1 to C6 Spectrum", *Evangelical Missions Quarterly*, 4/1998, s. 407-408.
- ⁹ Hentet fra artikkelen "Kristen og muslim, samtidig" av Steinar Opheim i *Dagen*, uke 41, 2006.
- ¹⁰ J. Opsal; "Misjon blant muslimer", i J.-M. Berentsen, T. Engelsviken, K. Jørgensen (red.); *Missiologi i dag*, 2.utg, Universitetsforlaget, Oslo, 2004, s. 409.
- ¹¹ P. Parshall; "Danger! New directions in contextualisation", *Evangelical Missions Quarterly*, 4/1998, s. 404-406, 409-410. P. Parshall; "Lifting the Fatwa", *Evangelical Missions Quarterly*, 3/2004, s. 288-293. P. Parshall; *New Paths in Muslim Evangelism: Evangelical Approaches to Contextualization*, Baker, Grand Rapids, 1980.
- ¹² J. Travis, D.S. Gilliland, "Two responses", *Evangelical Missions Quarterly*, 4/1998, s. 416.
- ¹³ Se J. D. Woodberry; "Contextualization Among Muslims, Reusing Common Pillars", *International Journal of Frontier Missions*, 13/1 (1996), s. 171-186.
- ¹⁴ S. Woods; "A Biblical Look at C5 Muslim Evangelism", *Evangelical Missions Quarterly*, 2/2003, s. 189.
- ¹⁵ S. Woods; "A Biblical Look at C5 Muslim Evangelism", *Evangelical Missions Quarterly*, 2/2003, s. 191.
- ¹⁶ P. Parshall; "Danger! New directions in contextualisation", *Evangelical Missions Quarterly*, 4/1998, s. 405. Se også P. Parshall; *Beyond the Mosque: Christians Within Muslim Community*, Baker, Grand Rapids, 1985.
- ¹⁷ S. Woods; "A Biblical Look at C5 Muslim Evangelism", *Evangelical Missions*

Quarterly, 2/2003, s. 190.

- ¹⁸ Se P. Parshall; "Danger! New directions in contextualisation", *Evangelical Missions Quarterly*, 4/1998, s. 406, og J. Travis; D.S. Gilliland, "Two responses", *Evangelical Missions Quarterly*, 4/1998, s. 415-417.
- ¹⁹ Synkretisme brukes her om "*the process by which elements of one religion are assimilated into another religion resulting in a change in the fundamental tenets or nature of those religions.*" (<http://mb-soft.com/believe/txc/syncreti.htm>)
- ²⁰ P. Parshall; "Danger! New directions in contextualisation", *Evangelical Missions Quarterly*, 4/1998, s. 405.
- ²¹ S. Woods; "A Biblical Look at C5 Muslim Evangelism", *Evangelical Missions Quarterly*, 2/2003, s. 191.
- ²² J. Travis; D.S. Gilliland, "Two responses", *Evangelical Missions Quarterly*, 4/1998, s. 416.
- ²³ S. S. Partonadi; *Sadrach's community and its contextual roots; A nineteenth Century Javanese Expression of Christianity*, Rodopi, Amsterdam/Atlanta, 1990.
- ²⁴ S. S. Partonadi; *Sadrach's community and its contextual roots; A nineteenth Century Javanese Expression of Christianity*, Rodopi, Amsterdam/Atlanta, 1990, s. 203.
- ²⁵ Ibid, s. 78.
- ²⁶ Ibid, s. 205.
- ²⁷ Rick Love er internasjonal leder for Frontiers, en misjonsorganisasjon som arbeider for å nå muslimer med evangeliet. Han har tidligere vært misjonær i Indonesia i en sundanesisk folkegruppe i åtte år. For mer informasjon se <http://www.frontiers.org>. Se også: J. Massey; "God's Amazing Diversity in Drawing Muslims to Christ", *International Journal of Frontier Missions*, 17/1 (2000) s. 15- 24; J. Massey; "Misunderstanding C5: His Ways are not Our Orthodoxy", *Evangelical Missions Quarterly*, 3/2004, s. 296-304.

Ruth Skree, f. 1980. Disippeltreningskole, Ungdom i Oppdrag Ålesund 2000, Skolestab ved Ungdom i Oppdrags disippeltreningskole i Skien 2000-02, B.A. i Menighet, organisasjon og ledelse ved Høgskolen i Staffeldtsgate 2006, Semesteremne i koinégresk ved det teologiske Menighetsfakultet, høst 2006.

Contextualization in Mission to Muslims: Developments and Discussions in the Last Decade

John Travis has through the C1-C6 scale provided a useful resource, and has stimulated an important debate about contextualized fellowships in Muslim communities. This is a great challenge that demands a lot of wisdom and knowledge and missiologists and missionaries with a burning desire to see Muslims saved can reach different conclusions. How far can one go to approach Muslims in terms of their own religion and culture before one crosses the line to syncretism? This depends on how one views Islam as culture and religion, and to a certain degree on different situations and areas. Muslims are not a homogeneous group, nor are Muslim communities. Different societies demand different strategies, most of them described within the spectrum of the scale. The central criterion for contextualization should always be faithfulness to the word of God, together with the recognition that Muslim background believers (as all Christians) are in a process after meeting Jesus Christ as their savior, where they are moving closer to him by his grace and the guidance of the Holy Spirit.